О. Н. Бахтина

СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ ПОНИМАНИЯ СЛОВА

Вопрос о старообрядческой литературе в контексте христианской традиции еще не ставился в нашем литературоведении, несмотря на то что она привлекала внимание исследователей с момента своего возникновения. Первоначально это были труды богословов и историков, которых интересовали прежде всего отразившиеся в сочинениях старообрядческих авторов догматические и социально-исторические проблемы, хотя известны и попытки определения специфики этого особого явления отечественной словесности. Так, уже А. К. Бороздин в своих работах о раскольничьей литературе и творчестве протопопа Аввакума дал характеристику жанровой системы старообрядческой литературы (это послания, беседы о различных событиях священной и церковной истории, жития подвижников, а также челобитные, вопросы и ответы и т. д.) и определил ее основные темы и идеи. Он подчеркивал, что эта литература полемическая и главная ее цель состояла в обличении никонианской церкви и доказательстве истинности старой веры. Она, по мысли А. К. Бороздина, не нуждалась в творчестве, то есть не была художественной, поскольку стремилась лишь сохранить «старинное предание», но должна изучаться, потому что составляет «духовную пищу» народа [1].

В советское время филологи стремились выявить и представить своеобразие старообрядческой литературы. В работах

В. В. Виноградова, Д. С. Лихачева, А. Н. Робинсона, А. М. Панченко, Н. С. Демковой и многих других исследователей содержатся ценнейшие наблюдения над конкретными текстами писателей-старообрядцев. Постепенно в нашем литературоведении сложился идейно-эстетический подход к старообрядческим произведениям.

Но уже А. Н. Робинсон в статье «Исповедь – проповедь (о художественности "Жития" протопопа Аввакума)» впервые обозначил несоответствие между средневековым по сути материалом произведений писателей-старообрядцев и подходом к нему советских литературоведов. «Житие» Аввакума не предназначалось для беллетристического занимательного чтения, Аввакума воспринимали не как сочинителя, а как пророка или «псевдопророка», отмечал исследователь[2]. В свое время именно проповеднические тенденции «Жития» Аввакума, связанные с традицией и ориентированные на имеющийся у читателей его «Жития» опыт восприятия и понимания подобного рода текстов, ценились особенно высоко. Но с течением времени, уже в XIX в., когда Житие было опубликовано Н. С. Тихонравовым (1861 г.), церковная символика перестала казаться прозрачной, скрытые библейские цитаты перестали узнаваться. «Церковнославянский план» произведения стал приобретать новую эстетическую функцию как необходимый «колорит древности», – замечает А. Н. Робинсон. Он справедливо пишет, что в связи с утратой русско-церковнославянского двуязычия просторечие Аввакума стало восприниматься как художественная основа сказа. Проповедническая устремленность автора трактовалась как «иллюстративно-орнаментальный элемент» к реальной биографии, а главная тема «Жития» – «борьба за дело Божие с дьяволом» – оценивалась лишь как «сюжетно-психологические мотивировки» рассказа Аввакума. Мотивы покаяния и исповеди (важнейшая структурная часть жития) определялись как внутренние монологи, их «магический смысл» исчез вместе, как пишет А. Н. Робинсон, с угасанием религиозного восприятия памятника.

Представляется необходимым сформулировать новый взгляд на самую задачу объяснения своеобразия старообрядческой литературы как литературы сугубо христианской и по содержанию и по форме. Попытаемся рассмотреть так называемые автобио-

графические жития древнерусской и старообрядческой литературы в контексте христианских традиций.

Вопрос о появлении литературной биографии в древнерусской литературе не прост, потому что наше европейски ориентированное литературоведение инстинктивно стремится найти в русском литературном процессе явления, аналогичные западным. Справедливо отмечая наличие гипертрофированного чувства личной ответственности у деятелей второй половины XVII в., многие исследователи усматривают в этом европейский процесс индивидуализации сознания человека. Видимо, это не совсем так. Агиографический канон в православии предполагал идеализирующую биографию, архетип которой заключался в Евангелии. Причем в отличие от западных житий, в которых прослеживался земной путь подвижника, восточные жития представляли святого в обратной перспективе. Святой уже достиг Царствия Небесного и «от вышних озирает свой путь к нему», — отмечает В. М. Живов[3]. Таким образом, в православных житиях не было места личной биографии, в ней не видели смысла. Она должна была лишь удостоверить бытие праведника, его борьбу с бесами, его страдания и мучения. Сакрализация бытия и человека вела не к созданию личной биографии, а к предельной символизации жизни, о чем пишет М. Б. Плюханова[4]. В «Житии» протопопа Аввакума шубы и шапки, горшки со щами становятся сакральными предметами и потому получают священный смысл. События земной истории уравниваются со священными, поскольку речь идет о последних временах, более того, конкретные действия отдельных исторических персонажей прочитываются в смысловом плане только в контексте Священной истории. Появление старообрядческих автобиографий, таким образом, можно объяснить лишь в русле движения этой литературы к древнейшим образцам житийных текстов, к повествовательному архетипу Евангелий.

М. М. Бахтин в работе «Автор и герой в эстетической действительности» в разделе «Смысловое целое героя» точно определяет сущность и назначение такого явления словесного творчества, как самоотчет-исповедь. В этой литературе нет и не может быть собственно эстетического начала, в ней нет литературного героя, она не психологична и не художественна. Биографическое

повествование о жизни не является здесь ценностью, так же как и описания предметного мира (портрет, пейзаж, характер и т. д.). В самоотчете-исповеди важен нравственный поступок. Это первая форма словесной объективации жизни и личности, считает М. М. Бахтин. «Субъект самоотчета-исповеди противостоит нам в событии бытия совершающим свой поступок, который мы не должны ни воспроизводить (подражательно), ни художественно созерцать, но на который должны реагировать ответным поступком»[5]. В этом заключен, на наш взгляд, основной принцип восприятия и старообрядческой литературы.

Позиция вненаходимости, считает М. М. Бахтин, сохраняется, она более напряженная, но используется не эстетически, а нравственно-религиозно. «Самоотчет-исповедь сообщает и научает о Боге», — прямо заявляет исследователь. При восприятии самоотчета-исповеди и автор, и читатель стоят друг против друга в «Божьем мире». Такой текст предполагает не эстетическую память или память истории, а вечную память. Задание самоотчета-исповеди состоит в прощении и отпущении грехов, светский культурный акт здесь не достаточный и слишком плоский. И второе задание подобных текстов состоит в назидании, то есть чисто практическом этически-религиозном познании мира и воспитании человека. Исходя из этих позиций и следует понимать и воспринимать старообрядческие произведения, в том числе и автобиографические жития.

В недавно появившейся работе Е. В. Крушельницкой «Автобиография и житие в древнерусской литературе. Исследование и тексты» опубликованы автобиографические жития конца XVI — начала XVII в. и подведены определенные итоги размышлений исследователей по поводу возникновения жанра автобиографий в древнерусской литературе. Тексты житий Мартирия Зеленецкого, Елеазара Анзерского интересны для нас своей типологической близостью к старообрядческим автобиографическим житиям[6].

Житие Мартирия Зеленецкого представляет собой повествование о жизни и видениях Мартирия и его духовное завещание, «памятцу вкратце» к братии Зеленецкого монастыря, в котором он «сам о себе исповеда». Духовные завещания, как правило, содержат две линии повествования: исповедь, обращенную к духов-

ному отцу, и поучение-назидание ученикам. Начинается текст с обращения: «*Духовный мой брате Досифею!*» Это традиционно для исповеди. Затем очень кратко и выразительно формулируется основная цель создания текста: «*Тайна убо царева добро есть хранити, дѣла же Божия велегласно проповѣдати*». Текст призван проповедовать дела Божии. Но далее следует не риторическое прославление Бога, а, казалось бы, неожиданное: «*Повѣм ти о себѣ*». Так оказывается представлена христианская позиция понимания проявления Бога в человеке, самом совершенном творении Божием. Бог проявляет себя через человека. Но человек в таком случае должен осознавать меру ответственности за свои поступки в этом мире. Далее Мартирий рассказывает о себе, точно называя моменты своего жизненного пути. Вспомним М. М. Бахтина: «...в мире ответственного поступка предметы и явления имеют собственные имена, определенные хронологические даты, этот мир конкретен и единичен»[7]. Отсюда конкретные детали: «*Жилъ бо есмъ преже на Лукахъ на Великих в Сергиеве монастырѣ, в новоначальном мѣстѣ, у строителя тоя обители священноинока Боголѣпа*»[8]. Затем Мартирий сообщает о своем пострижении в этом монастыре и семилетнем служении в нем.

Вторая часть «Повести» Мартирия представляет собой «Духовную памятцу» — своего рода духовное завещание святого или исповедание веры. Третья часть посвящена видению Мартирия — горних сил.

Жанр видений еще недостаточно изучен в нашем литературоведении, но в целом исследователи согласны, что видения должны призывать христиан к покаянию и молитве и являются своего рода проповедью[9]. Видения предполагают возможность общения святого с потусторонними силами. Н. И. Прокофьев в своей работе выделил следующие структурные элементы жанра видений: молитва или размышления святого, после чего он впадает в «тонок сон», затем появление высших сил и «откровение», в результате которого святой получает ответ на мучивший его вопрос, далее описывается испуг видящего и разъяснение смысла «откровения», потом приказание о проповеди среди народа[10]. Действительно, эта схема присутствует практически во всех видениях, везде встречаются и бытовые детали, конкретизирующие рассказ об увиденном, придающие всему повествованию ха-

рактер убедительности и достоверности. Например, в тех же видениях Мартирия. «*И видѣх во снѣ у пустыни той море, и на том мори образ Пресвятыя Богородица Одигитрие, яков же и преже явльшийся мнѣ, плавает... Мнѣ же восхотѣвшу знаменатися у образа Пречистыя Богородица, яко и преже, но устрашихся воды морския, зане яко потопит мя... Абие же образ той нача грузитися в море, и оставляется верху образа того ношка Свѣтодавцова. Аз же видѣ божие милосердие к себѣ, что мнѣ оставляется ношка Свѣтодавцова... Абие дерзнух внити в море и ях его за ношку обѣма рукама, и начах плакати со слезами, глаголющи: "Милостивый Свѣтодавче, аще и потоплену ми быти, но дабы с тобою". И абие аки нѣкоторою бурею пренесе мя образ той чрез море и постави мя на брезѣ, на друзѣй стране моря... И абие возобнувъ от сна, и во ужасѣ бых велицем, и умилихся о видѣнии томъ*» (с. 289). Мартирий видит все тот же образ Богородицы Тихвинской, видит, как икона погружается в море, он идет к ней и успевает ухватиться за «ношку» Спасителя, буря переносит его на другой берег. Пробудившись от сна, святой, как и положено, «во ужасѣ бых велицем». Обратим внимание на действенность соприкосновения двух миров. Мартирий ухватился за «ношку» святого младенца и был спасен. Так же практически строятся и другие эпизоды видений, о которых рассказывают Мартирию христиане.

При анализе видений можно, конечно, сосредоточить свое основное внимание на бытовых деталях и на исторических приметах, которых здесь совсем немного, но у этих текстов другое задание. Они призваны взволновать читателя и слушателя, вызвать умиление [11]. Чувство умиления в христианском понимании сродни чувству страха Божия и предполагает покаяние и очищение от греховных дел и мыслей. Примеры видений в духовном завещании Мартирия направлены как раз на это. Исследователи же порой слишком настойчиво пытаются найти в этих текстах приметы художественных явлений (сюжетность, психологизм, реалистические элементы). Заканчивается текст автобиографической повести Мартирия традиционным наказом и молитвой. «*Молю же ся вамъ, братие, о еже вѣру несумѣнну имѣйте къ святому мѣсту сему, и любовь межи собою нелицемѣрну имѣйте, и моего словеси не попирайте – еже сказах вамъ и заповѣдах, тако творите. Меня же, грѣшнаго, в святых своих молитвах поминайте, да и сами помяновени будете у Господа Бога и у Пречистей Богородицы, и Богъ мира да будет с вами всегда,*

и нынѣ, и присно, и во вѣки вѣкомъ. Аминь» (с. 292). Таким образом, очевидно, что автобиографическая повесть Мартирия имела цель рассказать духовнику и ученикам о душевных движениях и этапах жизни души с целью наставления и поучения.

Пример с «Житием» Елеазара Анзерского также заслуживает внимания. Елеазар Анзерский — фигура примечательная. Основатель Анзерского скита на Соловецких островах, иконописец, резчик по дереву, автор автобиографического «Жития» («Свитка»), местночтимый святой. Елеазар постриг в монахи московского священника Никиту под именем Никона, будущего патриарха [12]. «Житие» Елеазара давно привлекало внимание исследователей. Прежде всего оно интересовало как исторический источник [13]. Известно, что, проделав гигантскую работу с источниками, В. О. Ключевский пришел к парадоксальному выводу: в житиях почти нет исторических фактов. Жития отличаются от биографий Нового времени как икона отличается от портрета. Но жития содержат уникальные сведения об «участии “нравственной силы” в расчищении места для истории русского народа» [14]. И. Яхонтов отмечал, что автобиографический «Свиток» Елеазара имеет форму письма или записки на память, изложен языком простым и близко подходящим к разговорной речи [15]. Затем, уже в XX в., этим автором заинтересовались медиевисты в связи с изучением принципов автобиографического повествования в древнерусской литературе.

Исследованием «Жития» Елеазара Анзерского занимается С. К. Севастьянова. Она опубликовала текст, датируя его 30-ми гг. XVII в. Анализируя литературные особенности текста, исследовательница справедливо пишет, что в нем нет лишних деталей, сюжетности и художественности, повествование имеет «характер духовно-мистической истории подвижничества в Анзерском ските» [16].

Но обратимся к тексту самого «Жития» Елеазара Анзерского. Название в рукописи содержит как бы несколько жанровых определений: «**Житие и подвизи преподобнаго отца нашего Елеазара, и о зачатии жития его на Анзерскомъ островѣ, и о устроении скита, и о видѣниихъ его и о протчемъ**». Название, как видим, дано позднее, не самим автором. Сначала общее определение «житие и подвизи», затем как бы конкретизация: подробно

будет рассмотрен только один эпизод начала жизни святого на Анзерском острове и устроении им там скита. Слово «подвизи» ориентирует читателя на восприятие рассказа о борьбе с бесами, но есть еще слово «видѣнии». Закономерен вопрос о том, как соотносятся между собой жанр жития и жанр видения. Исследователи не раз уже отмечали, что в Средние века видения часто входили в агиографические произведения как пример общения святого с трансцендентным миром, но, как писал Н. И. Прокофьев, «в реально-практических целях».

Интересно проследить в видениях не только литературные заимствования, которые, конечно, имеют место, потому что это средневековая литература, но и «в аспекте переживания средневековым сознанием соответствующих картин, которые находили живой отклик в эпоху, предельно озабоченную мыслью о загробном бытии» [17]. Видения предполагали соответствующую аудиторию, где возможно было определенное прочтение и расшифровка. Поэтому нельзя не учитывать эти моменты при анализе данных текстов. «...Видения принадлежат к определенной ветви религиозной литературы и воспроизводят некий набор образов и понятий, входивших в применяемые ею клише» [18]. Религиозное сознание средневекового человека было, несомненно, подготовлено к восприятию и переживанию видений, через них высшая реальность наглядно входила в земную жизнь. Текст «Жития» Елеазара Анзерского представляет собой ряд эпизодов-видений. Уже в самом начале, говоря о строительстве скита на Анзере, Елеазар сообщает, что на него ополчились бесы, причем в этом первом случае нет упоминания о видении. Сразу отмечается: «*завидя же супостатъ диаволъ, хотя устрашити и изгнати, вооружися на мя со многими бѣсы, ови во образѣ знаемыхъ сумскихъ людей, ины же незнаемы*» [19]. В этом тексте еще не ясно, было ли это видение или вооруженную команду сумских (г. Сумы?) стрельцов Елеазар определяет как бесов, посланных дьяволом помешать богоугодному делу.

Далее в повествовании будут делаться постоянные пометы о том, что в тонком сне или «умными очами» святой видел Богородицу, или самого Бога, или апостола Павла или кто-то рассказал ему о видении. Например: «*И нѣ в кое время, спяще и не спяще мнѣ,прииде ко мнѣ въ видении святая Богородице, глаголюще ми тако...*»

(с. 299); «*Нѣкогда же видѣхъ азъ, грѣшный Елеазаръ, умныма очима...*» (с. 300); «*И повѣда мнѣ страшно видение...*» (с. 301); «*...видяще в нощи иноцы и белцы Соловецкого монастыря над монастыремъ Анзерскимъ светъ неизреченный*» (там же); «*...бывший игуменъ Иаковъ виде от Бога откровение о месте Анзерскомъ*» (там же) и множество других подобных указаний. Само описание видений в житии Елеазара достаточно традиционно.

Вот одно из них. «*Во ино жъ время мало приимшу мнѣ сна лежаще на ложи моемъ, имуще во устахъ молитву, и обрѣтохся на нѣкоемъ мѣсте при горѣ, недалече от церкви к восточной сторонѣ с полпоприща. И видѣхъ умныма очима чудное видение: сѣдяще на престолѣ Господа Бога ветхи денми, яко же описуютъ иконописцы, с ним же видяще на престолѣ Сына Божия, на третиемъ престолѣ Святаго Духа въ голубинѣ образѣ*» (с. 302). Как видим, типичное указание на сон, затем в результате молитвы герой оказывается «в некоем месте», но при этом есть и точное указание: в полуверсте от церкви с восточной стороны. И там Елеазара ожидало «чудное видение»: сидящая на престоле Троица. Показательна помета «яко же описуютъ иконописцы». Очень часто в сознании христианина икона «оживает». Икона представляет мир невидимых сущностей, это «окно» в потусторонний мир. Закономерно, что именно в соответствии с традицией иконописного канона и видел «тот» мир верующий человек.

Далее идет описание «переживания» видящего, которое предполагает участие в этом процессе и читающего или слушающего эти строки. «*Чюднаго же зрака ихъ и сиания невозможно списати. Пред ними же стояще аггелы, имуще на себе одежду бѣлу, яко снѣгъ, держаще в руку своею кадило, и нача кадити, яко же священники обычай имать по чину по трижды. И нача кадити прежде Отца и Бога, глаголюще тако: "Слава Отцу и Сыну и Святому Духу", и поклоняшеся до земли. Прииде же къ Сыну Божию, нача кадитъ, глаголюще сице: "Славословлю тя, Сына, со Отцемъ и Духомъ Святымъ", и поклоняшеся. Прииде же ко Святому Духу кадить, глаголюще: "Прославляю тя, Святаго Духа, со Отцемъ и Сыномъ". Азъ же грѣшный приложихъ к симъ словесемъ: "Троица святая, спаси души наша нынѣ и во вѣки векомъ, аминь". И ощути сердце мое исъполнено радости многи зѣло*» (с. 302). Так возникает картина небесной литургии, в которую включается и земной человек: «азъ же грешный приложихъ к сим словесемъ», — таким образом мир

небесный и мир земной соприкасаются в видении. При этом сердце, этот главный орган духовной жизни человека, исполняется «многой радостью». В Средневековье проблема видений, несомненно, имела другой смысл. Видения были широко распространенным явлением, «навыком души». Именно видения позволяли душе человеческой активно участвовать в жизни мира невидимого. В своих размышлениях об аллегориях у Данте Т. С. Элиот замечает, что в те времена «люди имели еще видения. Это было для них навыком души», — причем видения были ярче, глубже и целомудреннее, чем сны современного человека [20].

В библейской герменевтике, специальной науке, оформившейся в XIX в. в процессе преподавания Священного Писания в духовных заведениях, в главе о таинственном смысле дается определение видений. «В видении Дух Божий сообщает людям понятия и мысли о каких-либо предметах, посредством особенных некоторых образов, постигаемых или одним умом, или и внешними чувствами, притом или во сне, или в бодрственном состоянии» [21]. Видения широко представлены прежде всего в библейском тексте, но затем, как видим, они активно продолжали жить в дидактической литературе Средневековья, но при этом они предполагали определенный навык восприятия, утраченный в настоящее время.

Герхард Подскальски в своей недавно переведенной на русский язык работе прямо формулировал богословский подход к изучению древнерусской литературы [22]. Усвоение греческой патристики (сочинения отцов церкви) определило духовную историю русского православия. Согласно учению о знаке М. М. Бахтина, каждая область «идеологического творчества» (под идеологическим творчеством он понимал науку, искусство, мораль, религию) «формирует свои специфические знаки и символы, в других областях неприменимые. Здесь знак создается специфической идеологической функцией и неотделим от нее» [23]. Но эти основные специфические знаки, которые нельзя заменить другими, опираются на слово и сопровождаются словом. Это особое слово, и оно требует своего прочтения и восприятия.

Исследователь-богослов предлагает и иную жанровую классификацию древнерусской литературы: гомилетика, агиография, аскетика, догматика, полемика, канонистика, хождения или па-

ломничества, хронистика, литургические сочинения, различного типа сборники и т. д. Будучи сам иезуитом, Г. Подскальски подчеркивает, что в православном христианстве богословие является не рациональной спекулятивной дисциплиной, а духовным опытом. «В особенности это справедливо для Руси, где сердцевину церковной жизни составляет отнюдь не богословское исследование, а духовно-аскетическая практика (молитва, пост, литургия, иконопись)»[24]. Из этого следует вывод, что в древнерусских текстах важно не столько содержание, сколько структура. Тексты древнерусской литературы направлены на утверждение именно духовно-аскетической, мистической практики христианина. Христианское благовествование на Руси происходит в основном через поучение и проповедь. Не случайно в заглавиях, как пишет Г. Подскальски, постоянно присутствует слово «душеполезный», что, по его мнению, формулирует установку обращения «более к сердцу и воле, нежели к интеллекту». Отсюда и следует строить анализ видений в древнерусской литературе.

«Необходимо сместить привычный угол зрения и рассматривать эти описания не в плане филиации сюжетов и литературных заимствований, вне сомнения имевших место, а в аспекте переживания средневековым сознанием соответствующих картин, которые находили живой отклик в эпоху, предельно озабоченную мыслью о загробном бытии»[25]. При таком подходе, действительно, важны не столько художественные достоинства (фантазия и оригинальность), сколько сила и направленность воздействия на сознание и подсознание соответствующего текста.

Возвращаясь к видениям Елеазара Анзерского, попытаемся проанализировать эпизод с видением Троицы. Видение, по определению Елеазара, чудное, и увидел он его «умными очима». Он увидел его так, как «описуют иконописцы». Указание на икону очень важно: во-первых, это ключ к зрительному и содержательному восприятию. Человек, воспитанный в христианской традиции, хорошо знает, как должна выглядеть Троица на иконе, потому что это строго определялось каноном иконописного подлинника. Во-вторых, икона всегда представляла мир иной, мир невидимый, мир духовных сущностей. Таким образом, помета об иконописцах очень важна в смысловом отношении. Сказав о трех престолах, на которых он видит Бога, Сына Божия и Духа Свята-

го «в голубине образе», Елеазар пишет о небесной литургии. Она происходит так же, как и в церкви земной. Ангелы «*держаще в руку своею кадило и нача кадити, яко же священники обычай иматъ по чину по триждь*». Так происходит подключение сознания слушающего через его знание чина службы. Он хорошо может представить себе рассказываемое ему видение, он оказывается включенным в небесную литургию. Когда ангелы подошли кадить ко Святому Духу, «*азъ же грѣшный приложихъ к симъ словесемъ: "Троица святая, спаси души наша нынѣ и во вѣки вѣкомъ, аминь"*», — пишет сам Елеазар. То есть он участвует непосредственно в славословии ангелов и при этом ощущает, как его сердце исполняется необыкновенной радостью, радостью неземной. И в этот момент просветления сердца происходит очищение души, ее восхождение к Богу.

Перед нами целостное в смысловом отношении высказывание, прославляющее величие Божие, но выстроенное таким образом, что оно оказывается обращенным к сознанию слушающего или читающего. Это диалогическое слово, которое и осуществляет коммуникативное общение. В данном случае Троица выступает определенным идеологическим знаком (центральная идея христианства – догмат о Троице). По М. М. Бахтину, «идеологический знак должен погрузиться в стихию внутренних субъективных знаков, зазвучать субъективными тонами, чтобы остаться живым знаком, а не попасть в почетное положение непонятной музейной реликвии»[26]. В тексте Елеазара Троица, вся небесная литургия оказывается субъективно окрашенной, он, грешный, присоединился к словам ангелов. Вторая сторона этого высказывания обращена к слушающему, предполагая его понимание. Автор концепции диалога, много размышлявший и писавший о понимании в собственном смысле слова, выделял точку зрения слушающего и говорящего. Сегодня это одна из важнейших проблем лингвистики и поэтики в плане построения коммуникативной модели (отметим в связи с этим работы Р. О. Якобсона[27]). Согласно М. М. Бахтину, «понять чужое высказывание – значит ориентироваться по отношению к нему, найти для него должное место в соответствующем контексте. На каждое слово понимаемого высказывания мы как бы наслаиваем ряд своих отвечающих слов ⟨...⟩ Всякое понимание диалогично. По-

нимание противостоит высказыванию как реплика противостоит реплике в диалоге»[28]. Таким образом, становится ясно, что восприятие видения требует соответствующей подготовки воспринимающего сознания, чтобы возникло диалогическое общение. И только в нем, по мнению исследователя, состоит подлинная жизнь слова.

Примеры из текста «Жития» Елеазара можно продолжить, но ясно, что этот текст направлен не столько к уму, сколько к душе человека. Забота о спасении души является главной христианской идеей, поэтому именно душа – предмет основного внимания христианских авторов. Человек, по мысли верующего христианина, создает сам свою душу, творит мир, исходя из своего идеала. «Не случайно многим христианским философам душа представлялась зеркалом, отражающим ценности мира. Сложная психофизиологическая система этого отражения не только накапливает в своих каналах-кладовых нужную информацию, но и вырабатывает необходимую энергию, направляемую на процесс как постижения мира, так и его преобразования, создания ценностей»[29]. В процессе формирования души, ее становления главным является диалог, диалогичность сознаний, которая предполагает понимание другого как самого себя, способность слиться с ним в его переживаниях, эмоциях и чувствах.

Умение войти в мир другого человека и порождало диалогичность как деятельность сознаний в процессе восприятия автобиографического текста жития грешника-праведника. В результате диалога возникало сотворчество душ, а душа – это источник саморазвития человека, его истинная ценность. «Душа воспроизводит мир в себе, поэтому она и стремится к интерпретации символов как определенного воплощения мирового целого»[30]. Тексты видений исполнены символов, прежде всего, конечно, христианских. Их-то и стремиться расшифровать автор автобиографического жития, заботясь о христианском воспитании пасомых им душ.

Одним из наиболее ярких примеров автобиографических житий старообрядческой литературы является «Житие» Епифания, написанное им в XVII в. В своем автобиографическом «Житии» Епифаний предстает православным аскетом-подвижником. Еще в келье на Виданьском острове он молился о сердеч-

ной молитве Исусовой: «*Аз грешный, якоже прежде рех, молихся, да пожреть сердце мое молитву сию: от многих бо времен желание имех* (...) *И во едину от нощей уснух сном тонким, и абие слышу: ум мой молитву Исусову творит светло и красно, и чудно, яко николиже тако бысть, отнелиже и родихся. Аз же возобнух и прохватихся, а ум мой, яко лебедь доброгласный, вопиях ко Господу сице: Господи, Исусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя. Аз же о сем возрадовахся, яко получил прошение мое. И пребываше во уме моем умная молитва*»[31]. Как известно, акт сердечной молитвы Иисусовой – это высший познавательно-мистический акт, венчающий аскетический подвиг подвижника. «Существует три образа Иисусовой молитвы. Устная молитва совершается при постоянном памятовании о Господе и при напряженном волевом усилии к повторению молитвы до многих тысяч раз в день, при том что молящийся пребывает в безусловной внутренней чистоте и смирении. На этой ступени Иисусова молитва – труд, подвиг и испытание. Второй образ – умная молитва (или душевная), когда ум сосредотачивается в Имени Иисусовом и предчувствует близость к Господу, не отвлекаемый более ничем и заключившийся во "внутренней клети" безмолвия. Третий образ – сердечная молитва, апогей "умного делания". Ум входит в сердце, в "сокровенную храмину ума и первый плотский орган мыслительной силы", по слову св. Григория Паламы, и тогда молитва творится непрестанно, без волевого усилия, в сущности, уже Сам Иисус, присутствующий в призывании Имени Его, ведет молящегося к обожению, раскрывая дух его к экстатическому созерцанию света Фаворского, божественных энергий Логоса»[32]. Епифаний в своем тексте, как настоящий книжник, хорошо знающий восточнохристианскую аскетическую традицию, также неоднократно отмечает: «молюся иногда умом, иногда языком»[33]; «*почал азъ правило мое говорить, псалмы и молитвы умом*» (с. 328). Несколько раз в тексте звучит и сама Иисусова молитва: «(...) *Ко Господу рекох: "Господи Исусе Христе, Сыне Божий! Помилуй мя грѣшнаго, по благодати спаси мя..."*» (с. 332); в молитве Кресту: «*Таж: "Господи Исусе Христе, Сыне Божий, помилуй насъ!"*» (с. 334); иногда к Епифанию присоединяется ангел: «*от внѣюду к темничному моему оконцу принича, яко юноша нѣкий доброгласный, чюдным, и умиленным и свѣтлым гласом сотворит ми молитву сице: "Господи Исусе Христе, Сыне Божий, помилуй насъ!" Аз же реку "аминь", – и востану*» (с. 335). Особую роль

в воспитании духовном играет сердце, и это также подчеркивает Епифаний, который создает учительное, дидактическое произведение, обращенное к Афанасию и другим духовным детям: «(...) *аз же, грѣшный, внидох во свою темницу, и возгорѣся сердце мое во мнѣ и вся внутренняя моя – огнем великим*» (с. 325); «*И возгорѣся сердце мое и вся внутренняя моя. Аз же, грѣшный, воздѣхъ руцѣ мои на высоту небесную и завопѣлъ ко Господу Богу...*» (с. 330). О сердце, распаленным огнем к Богу, о даре слез писал Исаак Сирин, отец церкви, всю жизнь посвятивший уединенному изучению души своей и прошедший сам все степени духовной созерцательной жизни[34].

Источник слез также дарован Епифанию: «*И вострепетах во мнѣ сердце мое, и потекоша от очей моих слезы на землю, и нападе на мя печаль великия*» (с. 313). «*А иное кое-што поговорил к Богородице, и ко аггелу, и ко всѣмъ святым со воздыханием и со слезишками, да помолятся о мнѣ, бѣдном и грѣшном, свѣту нашему Христу Исусу. И тако лежа, плача и уснулъ...*» То есть перед нами все элементы характеристики подвижника-пустынника. Весь текст «Жития» Епифания воспринимается как духовное наставление Учителя духовным детям и прежде всего Афанасию, к которому постоянно обращается Епифаний. Идет процесс передачи духовного знания от Учителя ученику, духовному сыну.

Создавая поучение, Епифаний стремится, конечно, как можно подробнее представить свою духовную жизнь через серию рассказов об искушениях бесовских и об их преодолении с помощью молитв и заступничества высших сил. Автор Жития не просто рассказывает о молитве, он ее творит вместе с читающим текст учеником, поскольку идет речь от первого лица, голос читающего присоединяется к голосу пишущего. Так молитвенный духовный опыт Учителя становится достоянием ученика. «*Аз же видех бѣду скорую, наносимую от злодѣя моего, от разбойника, от бѣса, и кинулъся скоро-скоро къ Богородице въ кѣлью. И воздѣх руки мои на высоту небесную и завопѣл великим голосом ко образу вольяшному мѣдяному Пречистыя Богородицы, сице глаголюще: "О Пресвятая Владычице моя, Богородице! Помози ми, рабу твоему! Избави мя от напасти сея (...) Сохрани кѣлейцу свою и мою от огня сего, яко ж и преже сего сохранила еси!" И ударился о землю трою предо образом и изыдох ис кѣлии. О чюдо преславное! О диво великое! О милость великая и скорая Христова и Пречистыя Богородицы! Вѣтръ бо стал дуть и отвратилъ пламя огненное от*

кѣлии моей» (с. 317). Или другой пример о мурашах, которые ели тайные уды старца, принося ему неимоверные страдания. Как ни старался он извести их — и давил руками и ногами, и варом их варил, и келью землею осыпал, и гнездо их топил в воде, — ничто не помогало. Однажды во время обеда он не выдержал боли. *«И слезы изо очей моих потекоша. Аз же востах ото обѣда – не до обѣда стало – и воздѣх руцѣ мои и возопилъ ко образу вольяшному Пречистыя Богородицы, глаголюще сице: "О Пресвятая Владычице моя, Богородице! Избави мя от напасти сея бѣсовския!" И ударихъся трою о землю – и больше – со слезами. И от того часа перестали у меня мураши тайныхъ удовъ кусати и ясти. Да и сами помалу-малу вси ищезоша, и не вѣсьть, камо дѣшася. И о всех сих слава Христу и Богородице!»* (с. 317). Сила молитвы совершает чудеса, доказывает Епифаний, предельно реально и достоверно описывая все происходящее с ним. Совершенно замечателен, конечно, в этом плане эпизод видения отрезанных языков, явившихся ему по молитве: *«...и вижу: о лѣвую страну мене на воздухе лежат два мои языка – московской и пустоозерской – мало повыше мене; московской – не само красенъ, но бледноват, а пустоозерской зѣло краснешенекъ. Аз же, грѣшный, простеръ руку мою лѣвую, и взем рукою моею со воздуха пустоозерский мой красный языкъ, и положилъ его на правую мою руку, и зрю на него прилѣжно. Он же на рукѣ моей ворошится живешенекъ. Аз же, дивяся много красотѣ его и живости его, и начахъ его обѣми руками моими превращати, чудяся ему. Исправя его в руках моих – рѣзаным мѣстом к рѣзаному ж мѣсту, к корению язычному, идѣ же преже бѣ, и положил его руками моими во уста мои; он же и прилну къ корению, идѣ же преже былъ от рожения матерня. Аз же возрадовахся и возбнух яко от сна, и дивлюся сему видѣнию, глаголя в себѣ: "Господи, что се хощет быти?"»* (с. 329). Это видение, конечно, никого не оставит равнодушным, настолько ярко и зримо представил Епифаний свое желание и свою мольбу к Господу о возвращении ему отрезанного языка.

Чуть ниже по тексту читаем моральное наставление духовному сыну: *«...чадо мое и брате мой любимый Афанасий! Утѣшает нас, бѣдных, гонимых рабов своих, в нужах, в напастех, и в бедах, и в печалех, и в болѣзнех наших всяких Христос, Сынъ Божий. Яко отецъ чадолюбивый – чад своих, тако и Богъ утѣшаетъ молящихся Ему, свѣту, с вѣрою теплою; не оставляет их во всяком горе, утѣшаетъ всяко»* (с. 330). Практически каждое явление чуда имеет у Епифания свое дидактичес-

кое наставление, обращенное к духовному сыну или вообще к читателям, истинным христианам. То есть для Епифания главным было провозглашение вечных истин о Христе, а не представление некоторых литературных приемов раскрытия своей внутренней жизни. Он учил о Боге, заступнике и подателе помощи по искренней молитве верующего, его задача состояла в том, чтобы читающий текст его духовного завещания включился в это духовное пространство, испытал душевное волнение, возрадовался и воспел хвалу Творцу. В этом смысле автобиографичское житие Епифания представляет текст самоотчета-исповеди в воспитательной и назидательной функции[35].

Самое известное произведение старообрядческой литературы – автобиографическое житие протопопа Аввакума так же может быть рассмотрено как пример самоотчета-исповеди. Здесь мы находим подробный рассказ Аввакума о самом себе, о вере в милость и благодать Господа. Текст аввакумовского жития несет колоссальный заряд учительной проповеди, призывающей каждого к нравственному поступку в выборе правильной веры. В этом плане, действительно, текст «Жития» агитационно-публицистичен.

На наш взгляд, уже начало текста, своего рода вступление, задает основные параметры самоотчета-исповеди. В начале содержится указание на благословление духовным отцом Епифанием труда Аввакума, «*да не забвению предано будет дѣло Божие*». Присутствие духовного отца обязательно для создания духовного завещания в форме самоотчета-исповеди. Далее, как всегда, следует молитва к Всесвятой Троице о направлении ума и утверждении сердца на творение добрых дел. Затем со ссылкой на Дионисия Ареопагита – рассуждение о божественных именах и о истине и полемика с новолюбцами, что они потеряли существо Божие испадением от истинного Господа, святаго и животворящаго Духа. Здесь же Аввакум дает определение, по Дионисию, истинного христианина: «*зане истинною разумѣвъ Христа, и тем благоразумие стяжав, изступив убо себе, не сый в мирском их нравѣ и прелести...*»[36]. Таким образом Аввакум формулирует свою позицию по отношению к внешней мудрости, которая является погибелью христианам. Вторая проблема, которую Аввакум обсуждает в своем исповедании веры – проблема вочеловечения Бога-Слова,

представляемую Аввакумом Афанасию Великому. Исповедание веры заканчивается соответствующей формулой: «*Сице аз, протопоп Аввакум, вѣрую, сице исповѣдаю, с симъ живу и умираю*» (с. 355).

Итак, Аввакум в своем самоотчете-исповеди сформулировал основные мировоззренческие принципы: христианское понимание истины, определение истинного христианина, представление о вочеловечении Бога-Слова[37] и переходит к подробному рассказу о себе, что составляет обязательный элемент самоотчета-исповеди. «*Рождение же мое в Нижегороцких предѣлех, за Кудмою-рекою, в селѣ Григоровѣ*». Сообщает о своих родителях: «*Отецъ ми бысть священник Петръ, мати – Мария, инока Марфа. Отецъ же мой прилежаше пития хмельнова, мати же моя постница и молитвенница бысть, всегда учаше мя страху Божию*» (с. 355). Далее Аввакум раскрывает жизнь души. Во-первых, он сообщает о ее пробуждении в ребенке: «*Аз же нѣкогда видѣвъ у сосѣда скотину умершу, и той нощи, возставше, пред образом плакався довольно о душе своей, поминая смерть, яко и мнѣ умереть. И с тѣхъ мѣстъ обыкохъ по вся нощи молитися*» (там же). Во-вторых, исповедальный характер текста обусловливает стремление автора к покаянию. Например, эпизод с кающейся девицей, когда «*треокаянный врач сам разболѣлъся, внутрь жгом огнем блуднымъ*» (с. 356). Аввакум скорбит о своей душе, плача перед образом Господним, «рыдаше горце». И Господь посылает ему видение: «*Вижу – пловутъ стройно два корабля златы, и весла на них златы и шесты златы, и все злато; по единому кормщику на них сидельцов. И я спросил: "Чье корабли?" И онѣ отвѣщали: "Лукинъ и Лаврентиевъ". Сии быша ми духовные дѣти, меня и дом мой наставили на путь спасения и скончалися богоугодне*» (с. 356). Мир невидимый предстает Аввакуму как беспредельно ценный – «все злато». Это награда за богоугодное житие на земле. Жизненный путь Луки и Лаврентия был таков, что они удостоились рая. Это наглядный пример для других. Корабль же Аввакума оказывается пестрым кораблем земной жизни, в котором «красно, и бело, и сине, и черно, и пепелесо». Аввакум задает обычный для учительного текста риторический вопрос: «*Что се видимое? И что будет плавание?*».

Дальнейшее повествование призвано показать жизненный путь человека как путь духовных устремлений, взлетов и падений. Аввакум в своем бесхитростном рассказе о собственной

жизни будет наглядно показывать, как Бог наказывает человека за грехи, как испытует праведника, как спасает и награждает его.

Текст самоотчета-исповеди сообщает и научает о Боге. Воспринимающий такой текст должен вжиться в субъект повествования, воспроизвести в себе внутреннее событие в целях собственного духовного роста через обогащение духовным опытом Учителя. Прочитавший такой текст и понявший его в христианской традиции должен ответить на него соответствующим поступком.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Бороздин А. К.* Русское религиозное разномыслие. СПб., 1907. С. 130.

[2] *Робинсон А. Н.* Исповедь—проповедь: (О художественности «Жития» протопопа Аввакума) // Историко-филологические исследования: Сб. ст. к 75-летию академика Н. И. Конрада. М., 1967. С. 368.

[3] *Живов В. М.* Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994. С. 11.

[4] *Плюханова М. Б.* К проблеме генезиса литературной биографии // Учен. зап. Тартуск. ун-та. № 683. Тарту, 1986. С. 129.

[5] *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 130.

[6] Об этом писали исследователи, в том числе С. А. Зеньковский, А. Н. Робинсон, Н. С. Демкова и др.

[7] *Бахтин М. М.* Философия поступка // *Бахтин М. М.* Человек в мире слова. М., 1995. С. 54.

[8] Автобиографическая повесть Мартирия Зеленецкого // *Крушельницкая Е. В.* Автобиография и житие в древнерусской литературе. СПб., 1996. С. 285. Далее ссылки на это издание с указанием страницы.

[9] См. об этом: *Прокофьев Н. И.* Видения как жанр в древнерусской литературе // Учен. зап. Моск. гос. пед. ин-та им. В. И. Ленина. Т. 231. М., 1964. С. 35—56; *Ключевский В. О.* Отзывы и статьи. М., 1914. С. 392; *Панченко А. М.* Агитационная письменность Смутного времени: «Открытие характера» // История русской литературы: В 4 т. Т. 1. М., 1980.

[10] *Прокофьев Н. И.* Видение как жанр... С. 40.

[11] Ср. «умиление — чувство покойной, сладостной жалости, смиренья, сокрушенья, душевного, радушного участия...» — Толковый словарь живаго великорусскаго языка Владимира Даля. Т. IV. М.; СПб., 1882. С. 493.

[12] См. об этом: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.) Ч. 1. СПб., 1992. С. 300—303.

[13] См. об этом: *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 347; *Яхонтов И.* Жития святых северно-

русских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881. С. 195–200.

[14] *Плигузов А. И., Янин В. Л.* Послесловие // *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988. С. 7.

[15] *Яхонтов И.* Жития святых... С. 196.

[16] *Севастьянова С. К.* Проблемы изучения литературной истории Повестей о Житии Елеазария Анзерского // Источники по истории общественного сознания и литературы периода феодализма. Археография и источниковедение Сибири (15). Новосибирск, 1991. С. 85.

[17] *Гуревич А. Я.* Западноевропейские видения потустороннего мира и «реализм» Средних веков // Учен. зап. Тартуск. ун-та. Вып. 411. Тарту, 1977. С. 5.

[18] Там же. С. 10.

[19] ПЛДР. XVII век. Кн. 2. М., 1989. С. 299. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием страницы.

[20] *Элиот Т. С.* Данте: Назначение поэзии. М., 1997. С. 264.

[21] *Савваитов П.* Библейская герменевтика. СПб., 1859. С. 26.

[22] См. об этом: *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси. СПб., 1996. С. 3.

[23] *Волошинов В. Н.* Марксизм и философия языка: Основные проблемы социологического метода в науке о языке. Л., 1929. С. 21.

[24] *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература... С. 433.

[25] *Гуревич А. Я.* Западноевропейские видения... С. 5.

[26] *Волошинов В. Н.* Марксизм и философия языка... С. 51.

[27] См. об этом: *Якобсон Р.* Работы по поэтике М., 1987.

[28] *Волошинов В. Н.* Марксизм и философия языка... С. 123.

[29] *Хвошнянская С. М., Исаков В. М.* Человек: Поступок и душа // М. М. Бахтин: Эстетическое наследие и современность. Саранск, 1992. С. 291.

[30] Там же. С. 298.

[31] Материалы по истории раскола... Т. VII. М., 1885. С. 61.

[32] *Котельников В. А.* Восточнохристианская аскетика на русской почве // Христианство и русская литература. СПб., 1994. С. 103.

[33] Житие Епифания цит. по: ПЛДР. XVII век. Кн. 2. М., 1989. С. 322. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием страницы.

[34] См.: *Исаак Сирин.* Слово 16. О чистой молитве. Слово 61. О том, что полезно человеку в приближении его сердцем своим к Богу... Слова подвижническия Исаака Сирина // Творения отцов церкви в русском переводе. Т. 23. М., 1854.

[35] В исследовательской литературе обращалось внимание на вступление к житию. Н. С. Демкова определила его назначение как кредо, в котором обозначены основные вопросы времени, вокруг которых и велась собственно полемика между старообрядцами и никонианами (*Демкова Н. С.*

Житие протопопа Аввакума: Творческая история произведения. Л., 1974. С. 142–143). Н. В. Понырко видит в нем обязательную композиционную единицу жанра духовного завещания – исповедание веры: *Понырко Н. В.* Житие Аввакума как духовное завещание... С. 380.

[36] ПЛДР. XVII век. Кн. 2. М., 1985. С. 352. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием страницы.

[37] Н. В. Понырко в своей статье о житии как духовном завещании проводит сопоставительный анализ исповедания веры Аввакума с другими известными в настоящее время текстами подобного рода и приходит к выводу о следовании традиции. Дионисий Ареопагит и Афанасий Александрийский – исходные данные религиозной философии Аввакума в полемике с новообрядцами по вопросам истинной христианской веры.